

SYMBOLISATION ET IDENTITE : DE LA RACINE AU RHIZOME CHEZ TAHAR BEN JELLOUN

Émile AMOUZOU
Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan-Cocody
amouzouemile@gmail.com

Résumé

Les frontières entre littérature et philosophie sont des moins étanches notamment en ce qui concerne l'approche de l'identité et de l'altérité. Dans ce sens du décloisonnement, l'ère post-coloniale voit des productions littéraires se démarquer des postures antagoniques et briser les fondements endogènes d'une identité dichotomique, conservatrice et repliée sur elle-même. L'œuvre de Tahar Ben Jelloun (*L'Enfant de sable*, *La nuit sacrée*), de par sa composition esthétique, se fait l'écho de cette identité en crise qui se construit en se défaisant du joug de l'enfermement paternaliste pour tendre vers le dehors, vers l'altérité. Ainsi, les configurations symboliques (cercles, murailles, portes, rue, désert, océan, nuit, jour, obscurité, lumière...) qui jalonnent le parcours du personnage Ahmed/Zahra traduisent un certain cheminement de l'identité racine à l'identité rhizome (Edouard Glissant). Il s'observe, en effet, le déploiement d'une « imagination symbolique » liée à deux mythes de Platon (*La Caverne* et *l'Alcibiade*) qui structurent le discours narratif sur le rétablissement de la vérité, la connaissance de soi et la construction identitaire. À cet effet, la mythocritique de Gilbert Durand et de Pierre Brunel a permis de montrer comment cette structuration chronotopique symbolique du discours romanesque benjellounien se révèle être une poétique du refus de certaines identités meurtrières (Amin Maalouf) par le dépassement des dualités et la tension vers le multivers à travers une dynamique relationnelle.

Mots clés : *Identité racine, identité rhizome, mythes platoniciens, imagination symbolique, Tahar Ben Jelloun.*

Abstract:

The boundaries between literature and philosophy are less watertight, particularly with regard to the approach to identity and otherness. In this sense of decompartmentalization, the post-colonial era sees literary productions stand out from antagonistic postures and break the endogenous foundations of a dichotomous, conservative and withdrawn identity. Tahar Ben Jelloun's works (*L'Enfant de sable*, *La Nuit Sacrée*), through its aesthetic composition, echoes this identity in crisis which is built by releasing the yoke of paternalistic confinement to tend

outward, toward otherness. Thus, the symbolic configurations (circles, walls, doors, street, desert, ocean, night, day, darkness, light ...) that mark the course of the character Ahmed / Zahra translate a certain path from the root identity to the rhizome identity (Edouard Glissant). One can, in fact, notice the deployment of a "symbolic imagination" related to two myths by Plato (*The Cave* and *The Alcibiades*) which structure the narrative discourse on the re-establishment of the truth, self-knowledge and construction identity. To this end, the mythocriticism by Gilbert Durand and Pierre Brunel has made it possible to show how this symbolic chronotopic structuring of Ben Jelloun's romantic discourse turns out to be a poetics of the rejection of certain murderous identities (Amin Maalouf) by overcoming dualities and the tension towards the multiverse through relational dynamics.

Keywords : *Root identity, rhizome identity, Platonic myths, symbolic imagination, Tahar Ben Jelloun.*

INTRODUCTION

La facture interdisciplinaire de l'identité en tant qu'objet d'étude n'est plus à démontrer. Les sciences humaines en font leur matière à butiner. La littérature n'est pas en reste. Elle, qui se veut « un vaste laboratoire pour des expériences de pensée où sont mises à l'épreuve du récit les ressources de variation de l'identité narrative », selon P. Ricœur (1990, p. 176), se trouve être le lieu où toutes ses sciences peuvent s'embrancher dans leurs paradigmes pour configurer une esthétique littéraire au service d'une éthique de l'identité et de l'altérité.

Ainsi, la philosophie, au cœur des préoccupations identitaires, est l'une des disciplines qui fournit à la littérature matière d'information esthétique pour traduire une vision de construction de l'identité dans cette ère post-coloniale¹ dans la littérature africaine francophone maghrébine. En tant que fait, phénomène ou discours étranger, le philosophique dans ou sur le littéraire, dans le sens de Pierre Macherey², appelle alors une herméneutique comparatiste.

En ce sens, la théorie de la racine et du rhizome d'Edouard Glissant rencontre deux mythes littéraires platoniciens sur la connaissance de la vérité et de soi (La Caverne et l'*Alcibiade*)³, qui manifestent dans le discours romanesque de Tahar Ben Jelloun une expression, dans un langage symbolique, du cheminement de l'identité qui sort du repli et du confinement pour embrasser la diversité de l'autre, d'autrui.

L'œuvre de Tahar Ben Jelloun, (*L'Enfant de sable*, 1985) et (*La nuit sacrée*, 1987), de par sa composition esthétique, se fait l'écho de cette identité en crise qui se construit en se défaisant du joug de l'enfermement pour tendre vers le dehors, vers autrui. Cette configuration des tourments identitaires d'Ahmed/Zahra et sa libération pour emprunter la voie de l'altérité est sous-tendue par une quête de la vérité et de la connaissance de soi. Ainsi, les configurations

¹ Terme polysémique et à l'orthographe variable (tantôt en un seul mot tantôt en deux mots avec un trait d'union), le postcolonial/post-colonial désigne une critique de l'état colonial et ses conséquences et l'après colonisation, c'est-à-dire la période post-indépendance. Ainsi la littérature postcoloniale permet-elle un renouvellement du regard sur le monde sous des prismes différents de ceux des époques précoloniale et coloniale. Dans la logique postcoloniale/post-coloniale, l'identité (individuelle ou culturelle) ne se conçoit plus dans l'essentialisme et dans le rapport dominant/dominé, mais plutôt dans l'hybridité et dans le mouvement.

² Dans *À quoi pense la littérature ?*, Paris, PUF, 1990, Pierre Macherey montre comment la philosophie imprègne la littérature et informe son esthétique, induisant ainsi une approche comparatiste possible dans certains textes littéraires.

³ À l'origine, il s'agit d'une allégorie et d'un dialogue. La Caverne apparaît dans le Livre VII de *La République* de Platon, mais par les réécritures successives dans la littérature est devenue ce que l'épistémologie comparatiste appelle « mythe littéraire ». On peut, à cet effet, voir que La Caverne sous-tend le discours testamentaire de Tchao dans *En attendant le vote des bêtes sauvages* d'Amadou Kourouma.

L'Alcibiade majeur retrace le dialogue entre Socrate et Alcibiade au sujet de la connaissance de soi. Christopher Gill, « La connaissance de soi dans l'*Alcibiade* de Platon », *Études platoniciennes* [Online], 4 | 2007, Online since 01 September 2016, connection on 22 February 2020. URL : <http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/908> ;DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.908>

chronotopiques symboliques (cercles, murailles, portes, rue, désert, océan, et nuit, jour, obscurité, lumière) qui jalonnent les parcours du personnage Ahmed/Zahra traduisent un certain cheminement de l'identité racine à l'identité rhizome⁴. Il s'observe, en effet, une concordance entre signifiant et signifié, entre la surface du texte et son fond sémantique, qui laisse voir une articulation entre esthétique et éthique de l'identité et de l'altérité.

Comment alors les imaginaires platoniciens gouvernent la production de symboles⁵ pour traduire une construction identitaire allant de la racine au rhizome chez Tahar Ben Jelloun ? L'objectif de l'étude est d'analyser la structuration du dyptique de l'écrivain marocain par l'imaginaire platonicien en sa double dialectique de la descente et de l'ascendance comme une manifestation de l'éthique identitaire de la racine au rhizome. Nous présumons que la Caverne et l'*Alcibiade* de Platon informent le discours narratif pour produire un assemblage de symboles significatifs de la sortie du repli identitaire pour aller à la connaissance de soi par les autres. Pour mener l'investigation, nous convoquons la mythocritique en sa double démarche brunelienne⁶ et durandienne⁷ pour montrer comment cette structuration chronotopique⁸ symbolique du discours romanesque benjellounien se révèle être une poétique du refus de certaines identités meurtrières (A. Maalouf, 1998) par le dépassement des certitudes endogènes et la tension vers le multivers. Nous relèverons les manifestations du mythe littéraire de la Caverne dans la configuration de l'identité racine puis aborderons la structuration du discours narratif sur l'identité rhizome par la philosophie de l'*Alcibiade*, avant de faire ressortir le chronotope symbolique de la construction identitaire à l'œuvre.

⁴ Dans *Introduction à une Poétique du divers* Paris, Gallimard, 1996, Edouard Glissant expose sa théorie philosophique de l'identité et de l'altérité à travers les concepts d'identité racine et rhizome. Il s'appuie sur la métaphore végétale de la mangrove pour définir la racine unique comme ce qui s'enfonce en profondeur et qui tue, et la racine rhizome comme celle qui s'étend, multiple.

⁵ Gilbert Durand, dans *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1984, rapporte l'image au symbole qui conserve une « homogénéité du signifiant et du signifié au sein d'un dynamisme organisateur ». Pour lui, un symbole, « objets sensibles » tire son sens par la place qu'il occupe dans une dynamique des images.

⁶ La démarche de Pierre Brunel, dans *Mythocritique, théorie et parcours*, Paris, PUF, 1992 est que le récit mythique est un intertexte du récit littéraire. Elle aborde alors le mythe dans son surgissement, sa flexibilité et son irradiation.

⁷ Gilbert Durand dans *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, veut que le texte littéraire soit analysé comme on analyserait le mythe en dégagant les symboles, archétype et schèmes qui formalisent les structures mythémiques.

⁸ Nous employons le concept bakhtinien de chronotope tel que défini dans *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978 pour la traduction française : « Dans le chronotope littéraire a lieu la fusion des indices spatiaux et temporels en un tout intelligible et concret » p. 237. Cette conception du chronotope rejoint celle d'Emmanuel Kant qui définit « l'espace et le temps comme des formes indispensables à toute connaissance, en commençant par les perceptions et représentations élémentaires », in « Esthétique transcendantale », *Critique de la Raison pure*, Paris, PUF, 1781.

1. LA CAVERNE ET LA RACINE : L'IDENTITE NIEE ET CONFINEE

Pour comprendre comment émerge le discours platonicien de la Caverne, il importe de noter succinctement que la substance de l'histoire tourne autour d'un déni et d'une imposition d'une identité au sujet humain dans le corpus. Dans *L'enfant de sable*, premier roman du dyptique, un père arabo-musulman, après sept naissances féminines, décide que la huitième sera un mâle. Ainsi à la naissance de sa huitième fille, il complotte avec la sage-femme et la mère pour attribuer une identité mâle à sa progéniture : la fille sera baptisée, "circoncise" et éduquée en tant qu'homme et se voit affublée le prénom d'Ahmed. C'est donc sous la peau d'un autre qu'il va grandir et commencer, par des mécanismes propres au corps et au psychisme, à prendre conscience de son état. Il décide alors de rétablir la vérité sur son identité et reprendre en main l'expérimentation de son identité féminine, qui sera développée à la fin de *L'enfant de sable* et dans *La Nuit sacrée*.

1.1 Surgissement de la Caverne dans le discours narratif

Le mythe platonicien émerge à travers le discours qu'un narrateur émet au début du récit :

La lumière du jour, d'une lampe ou de la pleine lune lui faisait mal : elle le dénudait, pénétrait sous sa peau et y décelait la honte ou des larmes secrètes (...) Il évitait de s'exposer à la lumière crue et se cachait les yeux avec son bras (...) Que serait-il en effet si cet espace qui le séparait et le protégeait des autres venait à s'annuler ? Il serait projeté nu et sans défense entre les mains de ceux qui n'avaient cessé de la poursuivre [...] La lumière le déshabillait (...) Depuis qu'il s'est retiré dans cette chambre haute, voisine de la terrasse, il ne supportait plus le monde extérieur. (T. Ben Jelloun, 1985, p. 7).

« La lumière du jour » qui le « déshabillait » est symptomatique de la vérité sur son identité qui se dévoilerait au contact de « l'extérieur », dans la transcendance spatio-temporelle. Implicitement, la position spatiale du personnage indique qu'il vit mal (à et) de l'intérieur cet enfermement de sa véritable identité. Ces indices suggèrent les souterrains où étaient enchaînés les hommes de la caverne chez Platon, eux qui ne parvenaient pas à discerner la vérité des choses. Ici, l'enchaînement d'Ahmed est mental et dû aux pesanteurs de traditions ancestrales arabo-musulmanes. La question qui se pose alors au personnage est comment démontrer la vérité et la réalité de son identité masquée.

L'idée de la nudité vient renforcer celle de dépouillement, de dévêtissement de cette identité travestie, de ces oripeaux identitaires qui l'enchaînent et l'empêchent de voir la réalité et la vérité sur soi. L'état du personnage manifeste l'aspect descendant de la dialectique platonicienne avec l'isolement dans un espace, sans contact avec l'extérieur. L'autre pendant de la dialectique platonicienne, celle ascendante, se retrouve dans les affirmations ci-dessous

du personnage Ahmed, qui coïncident avec le surgissement du discours de l'*Alcibiade* dans l'œuvre :

Je voudrais quitter cette maison sans que la moindre trace du passé ne me suive (...) Je voudrais sortir pour renaître de nouveau (...) (T. Ben Jelloun, 1985, p. 153).

J'aurais pu effectivement rester enfermée dans cette cage (...) Mais ma vie, mes nuits, ma respiration, mes désirs, mes envies auraient été condamnés (...) Je veux sortir voir les gens, respirer les odeurs de ce pays (...) Sortir, être bousculée, être dans la foule (...) (T. Ben Jelloun, 1985, p. 155).

Sortir, avancer la tête renversée, regarder le ciel, surprendre en fin de journée un lever d'astre, le cheminement de quelque étoile et ne plus penser. Choisir une heure discrète, une route secrète, une lumière douce, un paysage où des êtres vivants... (T. Ben Jelloun, 1985, p. 157).

Ces extraits font ressortir des symboles nyctomorphes liés à l'archétype de la nuit, des ténèbres et de l'obscurité. Le travestissement identitaire opéré par le père, en effet, obscurci l'être et le devenir du sujet humain. Aussi le symbole catamorphe « cage » associé à l'enfermement et les implicites de l'intérieur, du dedans manifestent-ils le schème de la descente. Il s'agit, pour Ahmed, d'une descente aux enfers liée à une identité qu'il vit comme un poids dont il faut se décharger pour se connaître véritablement et exister. Sa situation s'ancre dans la théorie de l'identité racine d'Edouard Glissant : la racine qui s'enfonce, qui tue, qui meurt.

Mais comme l'écrit G. Durand (1984, p. 235), « l'imagination attire le temps sur le terrain où elle pourra le vaincre en toute facilité ». Contre la descente, l'aller vers la mort du sujet Ahmed, un imaginaire contraire fait de symboles spectaculaires de la lumière et du schème de la sortie vers les hauteurs vient traduire dans l'œuvre son entrée dans une ère de dynamisation pour clarifier son statut identitaire. En d'autres mots, pour faire éclater la vérité et la réalité de son identité féminine. Cette vérité et cette réalité de son identité que le personnage ne vit pas, enfermé dans des certitudes autoréflexives, puisque le miroir de soi ne lui permet pas de se connaître véritablement :

Cette vérité, banale, somme toute, défait le temps et le visage, me tend un miroir où je ne peux me regarder sans être troublé par une profonde tristesse [...] Alors, j'évite les miroirs. Je n'ai pas toujours le courage de me trahir, c'est-à-dire de descendre les marches que mon destin a tracées et qui me mènent au fond de moi-même dans l'intimité – insoutenable – de la vérité qui ne peut être dite [...] Je suis moi-même l'ombre et la lumière qui la fait naître [...] » (T. Ben Jelloun, 1985, p. 44).

La seconde phase de la vie du personnage s'inscrit ainsi dans le processus de la reconstruction identitaire avec l'importance affirmée de l'altérité, d'autrui. Mais avant d'aborder ce pan de l'analyse, il importe de faire la jonction entre le discours de la Caverne et la théorie identitaire de la racine d'Edouard Glissant.

1.2 De la flexibilité et de l'irradiation du mythe : l'identité racine en crise

L'ouverture du roman *L'enfant de sable* par le discours de la Caverne manifeste, en fait, des avatars de l'identité racine telle que définie par E. Glissant (www.edouardglissant.fr), la mettant toujours en rapport avec le rhizome comme il le dit :

Quand j'ai abordé la question de [l'identité], je suis parti de la distinction opérée par Deleuze et Guattari entre la notion de racine unique et la notion de rhizome [...] La racine unique est celle qui tue autour d'elle alors que le rhizome est la racine qui s'étend à la rencontre d'autres racines. J'ai appliqué cette image au principe de l'identité. Et je l'ai fait en fonction d'une "catégorisation des cultures" qui m'est propre, d'une division des cultures en cultures ataviques et cultures composites.

L'identité racine se caractérise par son fondement dans la culture ancestrale, dans le groupe communautaire, dans la famille. L'identité rhizome se départit de toute attache fixe et localisable en un lieu, et se fonde sur les relations. Quand le père d'Ahmed/Zahra décide de détourner la voi(e)x de la nature en affublant à sa fille une identité d'homme, son dessein s'appuie sur des considérations communautaires et religieuses ancrées dans les traditions ancestrales arabo-musulmanes féminicides endogènes qui ne concèdent rien à la différence sexuelle et religieuse.

Ainsi, à travers les analyses qui précèdent, deux types de symboles antithétiques officient dans le régime diurne de l'imaginaire. Il s'agit de structures héroïques qui laissent voir la lutte contre l'angoisse du temps et de la mort identitaire. Ahmed, dans ce temps du déni identitaire, vit l'angoisse existentielle liée à sa féminité niée, qui l'amène à s'interroger sur soi-même et sur les autres. Il exprime un besoin de connaissance de soi, de révéler et de vivre sa véritable identité qui se manifeste d'abord dans la descente en soi quand il s'enferme et se retire du monde extérieur. Cette quête de soi, difficile et insuffisante pour son devenir, traduit une sorte d'étiollement liée à l'enracinement de son identité calquée sur des valeurs traditionnelles ancestrales, familiales et religieuses. L'acte du père repose, en effet, uniquement sur des considérations religieuses arabo-musulmanes qui confinent l'identité féminine à l'anéantissement, à la non existence. Le regard social sur le fait qu'il n'ait pas d'héritier mâle a influencé le père, comme le témoigne Zahra : « Rappelez-vous ! J'ai été une enfant à l'identité trouble et vacillante. J'ai été une fille masquée par la volonté d'un père qui se sentait diminué, humilié parce qu'il n'avait pas eu de fils » (T. Ben Jelloun, 1987, p. 6).

Face à l'étouffement, à l'étiollement de son identité confinée dans des considérations culturelles phallogocentriques, le sujet Ahmed ressent le besoin d'émerger à la surface, de sortir vivre l'expérience de l'extériorité, de l'ailleurs, de l'autre voire de l'altérité edificatrice. Deux extraits significatifs illustrent cet état de fait :

On vous a raconté des histoires. Elles ne sont pas vraiment les miennes. Même enfermée et isolée, les nouvelles me parvenaient. Je n'étais ni étonnée ni troublée. Je savais qu'en disparaissant, je laissais derrière moi de quoi alimenter les contes les plus extravagants. Mais comme ma vie n'est pas un conte, j'ai tenu à rétablir les faits et à vous livrer le secret gardé sous une pierre noire dans une maison aux murs hauts au fond d'une ruelle fermée par sept portes. (T. Ben Jelloun, 1987, p. 6-7).

Ma retraite n'a pas suffi ; c'est pour cela que j'ai décidé de confronter ce corps à l'aventure, sur les routes, dans d'autres villes, dans d'autres lieux. (T. Ben Jelloun, 1985, p. 112).

Ainsi, comme chez Platon, c'est par l'ascendance, l'élévation au-dessus des pesanteurs souterraines que le sujet Ahmed/Zahra se découvrira véritablement au contact d'autrui. Et c'est là que surgissent dans le discours narratif les structures de l'*Alcibiade* de Platon.

2. L'ALCIBIADE ET LE RHIZOME : L'IDENTITÉ OUVERTE

L'*Alcibiade* retrace un dialogue philosophique sur la connaissance de soi et d'autrui, mettant en scène Socrate et Alcibiade.

2.1 Émergence du discours de l'*Alcibiade* dans le roman

Dans le dialogue entre Socrate et Alcibiade chez Platon ressort toute une philosophie de la connaissance de soi qui passe par autrui comme visage pouvant refléter le soi. Ces enseignements de Socrate à l'endroit d'Alcibiade peuvent être relevés : « De quelle manière pourrions-nous connaître lucidement ce soi-même essentiel ? » À la réponse d'Alcibiade : « À l'évidence, Socrate, un miroir ou un objet du même type ? », Socrate conclut ainsi :

Tu as sans doute remarqué qu'en portant son regard sur l'œil de quelqu'un qui nous fait face, notre visage se réfléchit dans ce qu'on appelle aussi sa pupille, comme en un miroir ; celui qui porte ainsi son regard y voit son image.

Eh bien cher Alcibiade, l'âme à son tour, si elle veut se connaître elle-même, n'est-ce pas vers une âme qu'elle doit regarder. (Platon, 2006, p. 1582).

Ainsi, à travers le texte de Platon, on retient que celui qui nous permet de nous voir c'est l'autre moi, l'*alter ego*. La connaissance véritable de soi ne peut que passer par autrui. Mais le passage par l'autre n'est possible que par la parole, le langage voire le dialogue qui se lit en Socrate et Alcibiade, et qui est le médium par lequel la connaissance sur soi se véhicule. Dès lors, les structures invariantes de l'*Alcibiade* sont entre autres le visage de l'autre, l'œil qui regarde, la parole et le dialogue comme échange des connaissances. Ces structures de la philosophie platonicienne émergent dans le discours narratif à partir des propos que tient Ahmed qui commence à affirmer son désir d'épanouissement en tant que femme :

Comprenez-moi je ne peux dévoiler mon identité sans encourir un danger qui amènerait le malheur sur vous et moi (...) J'aimerais pouvoir vous arrêter un moment, un bref instant, pour regarder vos yeux et vos cils. Mais je n'ai de vous qu'une image floue, et c'est peut-être mieux ainsi. (T. Ben Jelloun, 1985, p. 60).

J'étais heureuse que le premier homme qui aimât mon corps fût un aveugle, un homme qui avait les yeux au bout des doigts et dont les caresses lentes et douces recomposaient mon image. (T. Ben Jelloun, 1987, p. 137-138).

Le miracle avait le visage et les yeux du consul. Il m'avait sculptée en statue de chair, désirée et désirante. Je n'étais plus cet être de sable et de poussière à l'identité incertaine, s'effritant au moins coup de vent. Je sentais se solidifier, se consolider chacun de mes membres. (T. Ben Jelloun, 1987, p. 138).

Ces extraits traduisent la prégnance du visage, de l'œil voire du regard dans le corpus : ces deux parties du corps totalisent respectivement quatre-vingt-seize et quatre-vingt-deux occurrences à la surface des deux textes. L'œil de soi et de l'autre est ce symbole spectaculaire associé à la lumière, hypostase de la toute-puissance qui mènera à l'élévation vers la connaissance de soi. Comme l'écrit G. Durand (1984, p. 173), « c'est dans cette perspective idéaliste que la parole et le langage, héritiers du vocabulaire symbolique de la vue, vont relayer en quelque sorte la vision en tant que voyance intuitus suprême et suprême efficacité ».

Cette quête du visage de l'autre pour l'échange des connaissances, pour le dialogue entre soi et autrui s'effectue lorsqu'Ahmed/Zahra décide d'aller au contact des autres : « Sortir, être bousculée, être dans la foule et sentir qu'une main d'homme me caresse (...) » (T. Ben Jelloun, 1985, p. 156). Tout un processus de la rencontre, à travers le parcours narratif du personnage Ahmed/Zahra, se déploie dès lors de la fin de *L'enfant de sable* à *La Nuit sacrée*, laissant ainsi profiler, sous les structures de l'*Alcibiade*, la théorie glissantienne du rhizome en réponse à la racine.

À ce sujet, I. Moatamri (2007, p. 6) écrit : « la conscience subjective n'est pas un territoire fermé sur lui-même. À l'identité racine-unique qui « tue » alentour, il faut ainsi privilégier l'identité-rhizome dont l'extension va du Je à l'autre, d'autrui à Moi.»

2.2 Manifestions de l'identité rhizome

L'identité rhizome d'Edouard Glissant est une poétique de la relation et une pensée de l'autre, cet autre sans qui le soi ne peut se connaître véritablement : « l'autre est en moi, parce que je suis moi. De même le Je périt, dont l'autre est absent ». (E. Glissant, 1997 p. 95).

Dans le processus de rencontre, Ahmed/Zahra, qui n'a pas encore recomposé son identité falsifiée se pose en « étant » qui veut tendre à l'être à travers ses rapports avec les autres. Lorsqu'Ahmed éprouve le désir de « sortir pour naître de nouveau » (T. Ben Jelloun, 1985, p. 153), il s'agit, en effet, comme le conçoit E. Glissant (1997, p. 20) de « naître au monde, [de] concevoir enfin le monde comme relation : comme nécessité composée, réaction ressentie ».

Ainsi les symboles du corps, du visage, de la vue et les schèmes du mouvement traduisent-ils un sujet dynamique qui recherche le contact, la rencontre pour redéfinir son identité féminine. Ce mouvement vers l'autre s'observe dans la sortie du repli d'Ahmed et la reprise en main de son existence après la mort du père. Le détachement de son ancienne vie s'opère grâce à son émergence de ces « murailles » de la tradition et de la religion qui l'étouffaient et l'empêchaient de s'exprimer. Zahra accède alors à la parole dans *La Nuit sacrée* où elle rétablit les faits sur son histoire. Sa quête et ses déplacements sont mus par le besoin de rencontre édifiatrice avec autrui, qui lui permettrait de consolider et d'affirmer son identité féminine retrouvée. Les visages de la vieille de « la rue d'un seul », des acteurs du cirque forain, de l'inconnu qui la viole, du Cheick et des enfants du « Jardin Parfumé », de l'Assise et du Consul aveugle, et les dialogues avec ceux-ci sont les chemins de l'expérience de son identité et de la reconquête de soi. Dans *La Nuit sacrée*, c'est par la parole et dans le regard des autres que le sujet Zahra rétablit la vérité sur son identité, au travers de multiples altérités. Comme le fait observer I. Moatamri (2007, p. 10),

L'identité-relation implique, outre la relation à autrui, la relation au Monde. La poétique glissantienne, tout en considérant l'importance de la lettre, ne la détache pas du processus de la référence, qui est à la fois une référence au monde et une référence au sujet. Au pôle exclusif de l'Un qu'est le logos, l'esthétique et la poétique glissantienne interroge ainsi la dynamique relationnelle *logos/ anthropos/ cosmos* : Le Moi, le Langage et le Monde.

À partir des sens que ces deux imaginaires platoniciens innervent dans le discours littéraire, se dégage un assemblage de symboles chronotopiques participant de la configuration de la sortie de l'identité racine vers l'identité rhizome. Sous les dehors de ces imaginaires philosophiques qui structurent le discours narratif, se développent, dès lors, tout un chronotope symbolique de la construction identitaire.

3. DU CHRONOTOPE DE LA CONSTRUCTION IDENTITAIRE CHEZ BEN JELLOUN

L'analyse de ce point de l'étude s'ouvre par un extrait de *L'enfant de sable* qui est significatif et récapitulatif de l'ordre symbolique qui préside à la configuration de la reconstruction identitaire chez Tahar Ben Jelloun. Dès l'entame du récit, le narrateur prévient les narrataires en ces termes :

Amis du Bien, sachez que nous sommes réunis par le secret du verbe dans une rue circulaire, peut-être sur un navire et pour une traversée dont je ne connais pas l'itinéraire. Cette histoire a quelque chose de la nuit ; elle est obscure et pourtant riche en images ; elle devrait déboucher sur une lumière, faible et douce ; lorsque nous arriverons à l'aube, nous serons délivrés (...) Cette histoire est aussi un désert. Il va falloir marcher pieds nus sur le sable brûlant, marcher et se taire, croire

à l'oasis qui se dessine à l'horizon et qui ne cesse d'avancer vers le ciel (...) (T. Ben Jelloun, 1985, p. 15).

L'extrait, construit sur des oppositions chronotopiques, est annonciateur de la prégnance du mythologique dans l'histoire d'Ahmed/Zahra. De la circularité spatiale (rue circulaire) à la linéarité (désert, horizon), et de l'archétype temporel de la nuit à celui du jour (aube), du symbole nyctomorphe (obscur) à celui spectaculaire (lumière), ces oppositions renvoient aux deux phases de la reconstruction de l'identité du personnage. La sémantique de ces oppositions spatio-temporelles fait écho à la philosophie platonicienne et aux théories glissantiniennes. Il se dégage de cette configuration deux types de chronotopes : celui des tourments et du repli, et celui de l'ouverture et de l'édification.

3-1 Le chronotope du repli et des tourments identitaires

J.-B. Renard (2004, p. 37), dans une lecture de Gilbert Durand, écrit que « les symboles ne s'associent pas au hasard, mais selon une logique de l'imaginaire ». Chez Tahar Ben Jelloun, la production des symboles du cloisonnement, du repli suicidaire et de l'enfermement suit bien la logique du parcours de reconstitution identitaire d'Ahmed/Zahra.

Dans *L'enfant de sable* qui configure l'état d'étouffement et des tourments, les symboles des « murailles », du « cercle », de la « cage » manifestent la situation de confinement et la difficulté pour le sujet humain de s'épanouir, de connaître un dynamisme évolutif. Ces indices spatiaux sont ici la métaphore des traditions familiales ancestrales arabo-musulmanes qui empêchent Ahmed de vivre et d'exister en tant que femme. Le travestissement opéré par le père fonctionne, en effet, comme une « camisole de force » qui cloue, emprisonne et nie l'identité féminine du personnage :

Je n'étais plus cet être de vent dont toute la peau n'était qu'un masque, une illusion faite pour tromper une société sans vergogne, basée sur l'hypocrisie, les mythes d'une religion détournée, vidée de sa spiritualité, un leurre fabriqué par un père obsédé par la honte qu'agite l'entourage. (T. Ben Jelloun, 1987, p. 138).

Tout ce parcours tourmenté est marqué par l'archétype de la nuit, symbole nyctomorphe à travers les indices temporels « ténèbres », « ombre » et « obscurité » qui essaient dans *L'enfant de sable*. Cette première phase de l'état identitaire d'Ahmed, qui correspond à sa descente aux enfers, se situe, pour reprendre Gilbert Durand, dans le visage du temps angoissant, celui de la mort d'une identité racine qui ne s'étend pas mais s'étiolle.

Mais dans la logique de l'imaginaire durandien, surtout celle de la victoire sur le temps de la mort, la production d'images symboliques de l'élévation, de la sortie et de la rencontre s'opère et donne lieu à la figuration de chronotopes de l'ouverture et de l'édification identitaire.

3-2 Le chronotope de l'ouverture et de l'édification identitaire

Dans *L'enfant de sable*, la vérité sur l'histoire d'Ahmed/Zahra tourne, en effet, entre des voix narratives polémiques qui contestent les versions les uns des autres, qui livrent des commentaires, des prolongements avant de revenir à la conscience subjective de Zahra elle-même dans *La Nuit sacrée* pour un dévoilement, et une élévation de la vérité sur sa véritable identité et le cours de son existence féminine. De ce fait, la théorie du rhizome induit une esthétique narrative du divers qui inscrit le parcours du sujet dans des chemins et voies variées. Ainsi, les chronotopes symboliques de « la porte », de « la rue », du « désert », de « l'océan », du « jour », de la « lumière » fonctionnent comme des principes narratifs de la relation et scandent le parcours expérientiel de la reconstruction identitaire de Zahra dans la rencontre de soi et d'autrui.

Les chronotopes ci-dessus énumérés sont qualifiés de « primordiaux voire transhistoriques » puisqu'ils induisent « la rencontre, le seuil, la route » (M. Bakhtine, 1978, p. 384-389). D'abord, la porte suppose une sortie et une entrée, un aller mais aussi un retour possible. Le fonctionnement axiologique de la porte dans le corpus s'apparente à ce que M. Bakhtine (1978, p. 389) désigne comme « chronotope du seuil » ou encore « chronotope de la crise, du tournant d'une vie ». Les portes, au nombre de sept (07), structurent le roman *L'enfant de sable* pour traduire les différentes étapes de l'évolution physique et psychologique du personnage Ahmed.

Dès lors, en sortant de son enfermement, de ses tourments, Ahmed se dépouille de sa vie passée, des troncations et des greffes opérées sur son être par la société phallocratique de ses origines arabo-musulmanes, et s'inscrit dans la posture d'un néophyte se préparant à une séparation initiatique pour passer le seuil de sa crise et entrer dans une nouvelle dimension de son existence.

Après sa sortie des « murailles », il emprunte la voie de l'altérité à travers l'espace symbolique de « la rue », principe de la rencontre et lieu des contacts avec l'autre : « Ma première rencontre fut un malentendu. Une vieille femme édentée(...) dans une de ces ruelles étroites, tellement étroite et sombre qu'on l'a surnommée Zankat Wahed : la rue d'un seul. » (T. Ben Jelloun, 1985, p. 112-113).

Aussi dans cette aventure expérientielle avec autrui, les chronotopes symboliques du « désert » et de l' « océan » qui apparaissent dans le corpus traduisent-ils l'engagement dans la voie de l'incertitude, de l'inconnu qui doit forger le soi. Il s'agit de s'offrir à des vents variés, mouvants et parfois instables. Ce qui traduit les difficultés de la rencontre avec l'autre, les fluctuations qui peuvent naître de ces contacts, somme toute, édificateurs.

Tout le parcours induit l'errance, comme le dit Zahra elle-même : « Il m'a fallu l'oubli, l'errance et la grâce de l'amour pour renaître et vivre. Hélas, ce bonheur, cette plénitude, cette découverte de soi dans le regard sublime d'un aveugle n'allait pas durer. » (T. Ben Jelloun, 1987, 138). Le passé, temps dysphorique du déni et de l'enracinement, symbolisé par « l'oubli », est transmué en un présent euphorique dans l'instant de la rencontre avec autrui. Ainsi, comme l'écrit I. Moatamri (2007, p. 27),

L'errance tend à faire de l'exil subi un exil choisi et volontaire : un mode d'habiter de l'être humain sur terre. Contre l'enracinement en un lieu unique, elle maintient une posture de mobilité. L'exil devient distance par rapport à un centre et le mouvoir une éthique de dérive constante. Tous les lieux s'équivalent, se mêlent et se relaient pour celui qui s'oppose à la vérité des ancrages exclusifs.

Dans le corpus, Ahmed puis Zahra font des rencontres multiples : l'inconnu qui la viole dans la forêt, le Cheick, l'Assise et le Consul sont les personnages au contact de qui elle vivra des situations à la fois bouleversantes mais, au final, édicatrices : « Je ne suis pas derrière vous, mais j'ai pris le chemin inverse pour être à votre rencontre, pour que nos visages se retrouvent, éclairés par la même lumière » (T. Ben Jelloun, 1987, p.152). Les moments de ces rencontres stabilisantes avec le Consul sont ponctués par l'archétype du jour, de la lumière et le symbole du soleil qui suggèrent de dépassement de l'enracinement ténébreux pour une relation rayonnante avec autrui comme miroir idéal de soi. À cet effet, avec M. Bakhtine (1978, p.391),

le chronotope, principale matérialisation du temps dans l'espace, apparaît comme le centre de la concrétisation figurative, comme l'incarnation du roman entier. Tous les éléments abstraits du roman – généralisations philosophiques et sociales, idées, analyse des causes et des effets, et ainsi de suite, gravitent autour du chronotope et, par son intermédiaire, prennent chair et sang et participent au caractère imagé de l'art littéraire. Telle est la signification figurative du chronotope...

Tahar Ben Jelloun opère, pour sa part, par symbolisation sur le chronotope pour faire sens, et ce à partir des ressorts d'imaginaire philosophique platonicien et de la théorie glissantienne.

CONCLUSION

L'étude montre que des réalités aussi intangibles et complexes comme l'identité et l'altérité peuvent trouver une explication dans les structures de l'imaginaire que la littérature est capable de figurer. Tahar Ben Jelloun s'appuie sur des imaginaires philosophiques de Platon et d'Edouard Glissant pour configurer le chronotope symbolique de la construction identitaire dans cette ère post-coloniale qui rompt avec les oppositions binaires traditionnelles.

C'est par l'imagination symbolique, pour reprendre Gilbert Durand, que l'écrivain marocain active la conscience collective sur la nécessité de sortir de l'enracinement suicidaire pour s'ouvrir aux autres et exister véritablement. Tahar Ben Jelloun offre ainsi une esthétique romanesque « diverselle » construite dans la rencontre entre la littérature, la philosophie et l'anthropologie. Il prend le prétexte de l'identité personnelle pour sensibiliser sur la nécessité pour les cultures, notamment celle du contexte arabo-musulman figuré, d'entrer en relation avec les autres pour survivre.

Comme le note E. Glissant (1996, p. 133),

Tant qu'on n'aura pas accepté l'idée, pas seulement en son concept mais *par l'imaginaire* des humanités, que la totalité-monde est un rhizome dans lequel tous ont besoin de tous, il est évident qu'il y aura des cultures qui seront menacées. Ce que je dis c'est que ce n'est ni par la force, ni par le concept qu'on protégera ces cultures, mais *par l'imaginaire* de la totalité-monde, c'est-à-dire par la nécessité vécue de ce fait: que toutes les cultures ont besoin de toutes les cultures.

Cette facture de l'identité ouverte peut se comprendre dans la voie empruntée en ce 21^e siècle par la plupart des sociétés arabo-musulmanes, univers ayant servi de prétexte à la figuration romanesque de Tahar Ben Jelloun.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BAKHTINE Mikhaïl, 1978, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, pour la traduction française.

BEN JELLOUN Tahar, 1987, *La Nuit sacrée*, Paris, Seuil.

BEN JELLOUN Tahar, 1985, *L'enfant de sable*, Paris, Seuil.

BRUNEL Pierre, 1992, *Mythocritique, théorie et parcours*, Paris, PUF.

DURAND Gilbert, 1984, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod.

GILL Christopher, 4 | 2007, « La connaissance de soi dans l'*Alcibiade* de Platon », *Études platoniciennes* [Online], Online since 01 September 2016, connection on 22 February 2020.
URL : <http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/908> ; DOI :
<https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.908>.

GLISSANT Édouard, 1996, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard et www.edouardglissant.fr .

GLISSANT Édouard, 1997, *L'Intention poétique*, Paris, Gallimard.

MACHEREY Pierre, 1990, *À quoi pense la littérature ?*, Paris, PUF.

MAALOUF Amin, 1998, *Les identités meurtrières*, Paris, Éditions Grasset.

MOATAMRI Inès, 3 | 2007, « Poétique de la Relation » Amina Saïd et Édouard Glissant », *TRANS-* [En ligne] , mis en ligne le 04 février 2007, consulté le 21 février 2020.
URL : <http://journals.openedition.org/trans/180> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/trans.180>

PLATON, *La République, Livre VII*, Note et commentaires de Bernard Piettre, 2005, *Les intégrales de philo*, Paris, Nathan.

PLATON, 2006, « *L'Alcibiade majeur* », Platon, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 1^{ère} Ed. (Trad. Jean-François Pradeau, Luc Brisson, Chantal Marboeuf)

RENARD Jean-Bruno, 2004/1, « La conception durandienne du symbole », *Sociétés*, n° 123, p. 35-40 Consulté le 14 mars 2020 www.cairn.info

RICOEUR Paul, 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.